

# Ensoñaciones de unidad nacional: la crisis en la identidad nacional en México y Estados Unidos

José Antonio Aguilar Rivera\*

Si se me preguntase: ¿podrán Estados Unidos dialogar con nosotros?, yo contestaría: sí, a condición de que aprendan antes a hablar con ellos mismos, con su propia otredad: con sus negros, sus chicanos, y sus jóvenes.

Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*

Según Anthony D. Smith (1991, p. 14), se puede definir a una nación como “una población humana nombrada que comparte un territorio histórico, mitos y memorias en el tiempo, así como derechos y obligaciones comunes a todos los miembros”. Se refiere también a un espacio social definido y limitado con el que los miembros de la comunidad se identifican y al que sienten pertenecer. La nación es “el más hollado y a la vez el más impenetrable de los territorios de la sociedad moderna” (Bartra, 1996, p. 15).<sup>1</sup> Como bien sabía Renan,<sup>2</sup> no hay nada natural ni primordial en esta construcción simbólica. En un fascinante estudio, el antropólogo James Clifford (1988) proporciona una stampa de la identidad nacional en acción. En 1976 un grupo denominado Consejo Tribal Mashpee Inc. entabló una demanda (*Mashpee Tribe vs. New*

---

\* El autor es profesor e investigador de la División de Estudios Políticos del CIDE; correo electrónico: jaaguila@dis1.cide.mx. El presente artículo forma parte del libro en preparación *El sonido y la furia: ensayos sobre la persuasión multicultural en México y Estados Unidos*. Algunos fragmentos también serán publicados en Aguilar (2001).

<sup>1</sup> La bibliografía sobre el nacionalismo es enorme; véase, por ejemplo, los clásicos de Anderson (1991) y Hobsbawm (1993).

<sup>2</sup> Ernest Renan, “Qu'est-ce qu'une nation?”, conferencia dictada en la Sorbona el 11 de marzo de 1882, traducida y anotada por Martín Thom, y reproducida en Bhabha (1990).

*Seabury et al.*) para recobrar las tierras de los indios mashpee que ahora formaban parte del pueblo de Cape Cod, en el estado de Massachusetts. El juicio atrajo la atención pública porque una de las cuestiones centrales por dirimir era si los querellantes representaban a una auténtica tribu india. El juicio también puede verse como una lucha entre la historia y la antropología (Clifford, 1988, p. 317).<sup>3</sup> En juego estaba no sólo la identidad de ese grupo, sino su legitimidad de origen. La demanda sólo sería legítima si la tribu histórica, despojada de sus tierras en el siglo XIX, no había desaparecido como un ente colectivo. Las naciones, para ser respetables, *deben* tener un linaje que las una a ancestros reconocibles.

Con el paso de los años, la mayoría de los miembros de ese grupo se había mezclado con no indios, y el cristianismo reemplazó a la religión nativa. De igual forma, las instituciones de autogobierno mashpee estuvieron ausentes por largos periodos, y hacía siglos que la lengua autóctona no se hablaba. Muchos miembros habían establecido su residencia en otro lugar, pero regresaban con regularidad a su lugar de origen. Pocas señas externas traicionaban el origen étnico común de los mashpees contemporáneos. Sin embargo, los demandantes creían firmemente que la tribu seguía existiendo y exigían la reparación de agravios pasados. Para ellos —al igual que para los antropólogos que los asesoraban—, todo esto no significaba que la tribu hubiera desaparecido. La sangre india se había diluido, pero no así la comunidad india, que había absorbido a los extranjeros. A pesar de las apariencias, los mashpees no se habían asimilado a la sociedad estadounidense; en todos esos años simplemente practicaron sus rituales y celebraciones a puerta cerrada, lejos de las miradas hostiles de la mayoría. Los relatos tradicionales y los mitos se narraban en la cocina (Clifford, 1988, p. 309). Los indios no se conformaron a los estereotipos blancos y sí, en cambio, conservaron su sincretismo religioso. Las estructuras políticas existieron, pero de manera “informal”. La tribu se reunía en casas para tomar decisiones por consenso, aunque no registraran esas reuniones por escrito. En todo caso, los mashpees se habían “aculturado”, mas no asimilado. Según los querellantes, a pesar de haber adoptado la religión cristiana, la economía de mercado y el inglés, no habían adoptado el sistema de creencias de la sociedad mayoritaria.

---

<sup>3</sup> Varios de los antropólogos que participaron en el juicio como expertos escribieron sobre él; véase Campisi (1991).

No obstante todas estas razones y argumentos, el jurado no quedó convencido y, después de deliberar, falló en contra de los quejosos. A la pregunta expresa “¿existió la tribu mashpee de manera continuada en el periodo relevante?”, la respuesta fue “no”. Es posible interpretar el caso de diversas maneras. Podemos concluir, junto con Clifford (1988, p. 336), que “puesto que la capacidad de los indios para actuar colectivamente está vinculada en el presente al estatus tribal, los indios que viven en Mashpee, y aquellos que regresan de manera regular, deben ser *reconocidos* como una ‘tribu’”.<sup>4</sup> En este sentido, el juicio fue una muestra de que la identidad existe a pesar de la ausencia de registros escritos y, en general, de un sustento objetivo en la realidad histórica. Después de todo, en México algunos piensan que los aztecas podían “seguir siendo aztecas hasta sin náhuatl, sin penachos ni sacrificios humanos” (Blanco, 2000, p. 97). O bien, es posible verlo como una exposición magistral y detallada de las imposturas de las que se vale la sensibilidad nacionalista para “inventar” tradiciones, historias e identidades (Ranger y Hobsbawm, 1992).<sup>5</sup>

A veces, las naciones se “desinventan”. El mito pierde su eficacia y el símbolo se queda hueco. Ninguna nación es para siempre, aunque a los ideólogos del nacionalismo les gustaría creer lo contrario. Las crisis de la identidad nacional obedecen a causas sociales, económicas y políticas. Generalmente son producto de la combinación de varios facto-

---

<sup>4</sup> Las cursivas son mías. La ambigua relación entre antropólogos y movimientos nacionalistas se hizo evidente en los comentarios de Clifford al episodio. Para él, la identidad de un grupo es real en tanto que sea una creencia intersubjetiva compartida por los miembros que lo componen y no requiere de sustento histórico. Los mashpees eran la tribu mashpee porque así lo creían. “Una comunidad”, afirma Clifford (1988, p. 338), “a diferencia de un cuerpo, puede perder un órgano ‘central’ y no morir. Todos los elementos críticos de la identidad son, en condiciones específicas, reemplazables: el lenguaje, la tierra, la sangre, el liderazgo, la religión.” Este entendimiento legítima la demanda de reconocimiento de los movimientos étnicos, pero no sus razones. Vascos, mashpees y kurdos no aceptan que su identidad sea “arbitraria”; creen vehementemente que tiene raíces objetivas en la historia y que esa historia singular les concede derechos específicos. Para ellos, así como para sus detractores —y para los historiadores, podríamos añadir de paso— la cuestión de la autenticidad es vital. Por ello, compartir una “creencia intersubjetiva” no es suficiente. En esa parte de la empresa, los antropólogos se vuelven aliados inútiles o abiertamente incómodos de los empresarios étnicos. En el fondo, los mashpees no creían, como Clifford, que un grupo pudiera existir “de manera discontinua, manteniendo abiertos múltiples caminos, siendo a un tiempo indio y americano”. La sofisticada noción de identidad que Clifford y otros antropólogos proponen es tan flexible y subjetiva que corre el riesgo de perder cualquier significado. Es posible que “identidad” signifique cualquier cosa que un grupo o investigador deseen.

<sup>5</sup> En una exposición virtual en el Children’s Museum de Boston sobre la tribu, se afirmaba: “el recuento y la transmisión de una historia oral son tan válidos como cualquier texto escrito. La tradición oral wampanoag afirma que la gente wampanoag siempre ha estado aquí” (<http://tc.bostonkids.org/html/w-origins.htm>). Para David Bromwich (1995, 102), el juicio hizo evidente lo artificioso de todo el asunto.

res en un momento determinado. A finales del siglo XX, un espectro comenzó a recorrer México y Estados Unidos: el multiculturalismo. Desde entonces, aparece una y otra vez en las discusiones sobre el futuro de la identidad nacional y su sombra se cierne ominosa sobre las ensoñaciones de unidad. La balcanización es un hipérbaton compartido, un arma en el arsenal retórico de ambas naciones. “Balcanización”, “guerra de exterminio contra los pueblos indios”, son moneda corriente en esta guerra de desmesuras.<sup>6</sup>

En 1992, el historiador estadounidense Arthur M. Schlesinger jr. (1992, p. 138)<sup>7</sup> alertaba sobre los peligros que traería la “desunión” de Estados Unidos: “Los vínculos de cohesión en nuestra sociedad son tan frágiles, o al menos así me lo parece, que carece de sentido tensarlos al máximo alentando y exaltando el *apartheid* cultural y lingüístico”. En México, por su parte, el gobierno a menudo ha recurrido al espantapájaros de la balcanización para justificar su rechazo a constituir regiones étnicas autónomas, como exige el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Aunque México se halla más cerca de una guerra civil de tintes étnicos, debido al conflicto en Chiapas, esa realidad aún dista mucho de las insurrecciones indígenas de Ecuador, por no mencionar las limpiezas étnicas de Kosovo. Los riesgos y las oportunidades de la diversidad cultural se han exagerado y han salido de proporción. Los verdaderos peligros —y ventajas— de las leyes e instituciones de un Estado multicultural rara vez se debaten en la arena pública. Las caricaturas, útiles para la propaganda, pero inútiles en el análisis, han dominado la discusión pública.

Sin embargo, el miedo a la “balcanización” revela la existencia de un profundo malestar cultural en ambos países. Es un síntoma de la inestabilidad que sufre la identidad nacional mexicana y la estadounidense. Estas crisis pueden verse como un desequilibrio entre el recordar y el olvidar. Ambos elementos componen el imaginario de una nación. En un artículo reciente, James Booth (1999, p. 259) reconoce: “un exceso de olvido nos convertiría en hojas desperdigadas por el viento, en meros vecinos que se cruzan en una comunidad de intereses. Demasiada memoria sería plomo en nuestras alas; nos negaría el futuro e impediría la apertura hacia otros, ajenos a nuestra comunidad de recuerdos. A fin de cuentas, tal vez sea mejor olvidar, o al menos permitir que el tiempo erosione la actualidad del pasado”. El recuerdo del pasado, como

---

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, el número de junio de 1993 de la revista conservadora *Chronicles*, publicada por la Rockford Institute. El número entero se intitula “Bosnia, U.S.A.”

<sup>7</sup> Este libro de Schlesinger fue el resultado de la participación del historiador en la polémica sobre el informe *A Curriculum of Inclusion*, que tuvo lugar en Nueva York en 1989.

fuerza de identidad, “nunca puede estar del todo libre de la amenaza de estrechez, exclusión o cosas peores”.

La crisis en México y Estados Unidos es simultánea. En los años noventa, la identidad nacional mexicana experimentó una aguda crisis. Las señales de la inestabilidad simbólica que sufría el país pudieron observarse en los emblemas nacionales mismos: la constitución, la bandera y el himno. En Estados Unidos, la aparición del multiculturalismo en la escena pública fue una muestra de los cambios demográficos y económicos que ese país había experimentado.

### **Y tus ruinas existan diciendo**

A principios de 1992 se reformó el artículo 4° de la Constitución mexicana. El texto quedó de la siguiente forma:

La nación mexicana tiene una composición pluricultural *sustentada originalmente en sus pueblos indígenas*. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establece la ley (Rabasa y Caballero, 1994, p. 45).<sup>8</sup>

La lógica de lo que aquí denomino “reparaciones simbólicas” sustentaba la enmienda constitucional. El presidente Salinas justificó la iniciativa de reforma aduciendo la realidad de las comunidades indígenas, que vivían en “condiciones distantes” al bienestar y equidad que la Revolución mexicana había elevado a “postulados constitucionales”. También se afirmaba: “cuando menos el 9% de los mexicanos tienen como idioma materno alguna de las 56 lenguas indígenas que se hablan en nuestro país”. El Ejecutivo reconocía: “el analfabetismo, la mortalidad infantil y la desnutrición se elevan en las comunidades indígenas al doble de los promedios generales”. Debido a la “marginación social, cultural y económica y por no hablar español”, los indios resultaban discriminados ante la justicia. Así, después de una “amplia consulta pública” se llegó a la conclusión de que era necesaria una reforma constitucional.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Las cursivas son mías.

<sup>9</sup> *Diario Oficial*, 28 de enero de 1992.



Lo notable aquí es lo implausible de toda la argumentación. En realidad, la reforma sólo atendía uno de los puntos mencionados en la exposición de motivos: los obstáculos lingüísticos a la impartición de la justicia. El reconocimiento de prácticas culturales fue explícitamente justificado por el gobierno mismo como una forma de compensación a los agravios de tipo material que históricamente habían sufrido los indígenas. Sin embargo, no era nada clara la forma a través de la cual este reconocimiento solucionaría el “analfabetismo, la mortalidad infantil y la desnutrición”. El texto de la enmienda introdujo subrepticamente en la Constitución un nuevo sujeto colectivo de derecho: las “comunidades indígenas”.

Una reforma de este tipo habría sido natural y congruente en los años treinta, durante el apogeo del indigenismo oficial. Pero no lo era a finales del siglo XX, cuando ese paradigma se encontraba quebrado. El vocabulario, “la nación mexicana [...] sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” remitía al corazón del credo indigenista. Sin embargo, ni en 1917, ni durante los años en que el indigenismo fue la doctrina del Estado mexicano, se logró efectuar una reforma constitucional como la de 1992. ¿Cómo se explica esta paradoja? La respuesta se encuentra, en parte, en que en el pasado, ante los temores de desunión, se prefirió una imagen de unidad —la del mestizo— capaz de catalizar la energía social en el proceso de construcción nacional, y no otra de ambigua pluralidad. A fin de cuentas, el reconocimiento de la pluralidad es un privilegio de las naciones constituidas; para las que apenas se están formando, es más bien un problema.

A partir de los años setenta, varios países latinoamericanos experimentaron una “cuarta” ola de movilizaciones étnicas.<sup>10</sup> Como respuesta a ella, en los ochenta y los noventa varias naciones llevaron a cabo reformas constitucionales para establecer distintos tipos de arreglos de acomodo étnico. De esta forma, la iniciativa presidencial mexicana seguía tímidamente un patrón internacional, pero también revelaba que los cimientos de la identidad nacional mexicana se tambaleaban. La consulta sintió el pulso de un cuerpo agonizante: el del México mestizo. El fracaso del proyecto histórico de asimilación y la persistencia de injusticias ancestrales parecían encontrar un paliativo en el reconocimiento simbólico de la diferencia. No es una casualidad que, como reconoce Carlos Monsiváis, se empezara a hablar de diversidad

---

<sup>10</sup> La primera “ola” ocurrió en el siglo XVI, la segunda durante las reformas borbónicas a finales del siglo XVIII, la tercera durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX y la cuarta, que comenzó en los setenta, aún está vigente. Véase Trejo (2000).

cultural en la campaña presidencial de Miguel de la Madrid. El año de 1982 fue desastroso para la economía del país, acabó por destruir la certeza de que éste “progresaba”. En ese momento, “se reconoce la idea o la existencia de un México plural frente a lo que había sido la imagen de un país cuya homogeneidad la marcaban el lenguaje, la religión, las costumbres, la historia y la ideología o cultura de la Revolución Mexicana”.<sup>11</sup> Los gobiernos posrevolucionarios con frecuencia hicieron suyas las banderas de la oposición para desactivar la protesta social. Así, De la Madrid les escamoteó a antropólogos y escritores la retórica de un país pluricultural y la convirtió en lema de su campaña. De esta forma comenzó a desvanecerse la ensoñación “del México como mural de Diego Rivera, en donde todos teníamos una ubicación, un sitio”.<sup>12</sup> En efecto, la reforma de 1992 seguía un patrón iniciado durante el gobierno anterior. Como muchas de las reformas constitucionales emprendidas en el pasado, aquella pareció entonces inocua. Sus artífices ignoraban que dos años después el país sería sacudido por una rebelión indígena que pediría mucho más que el reconocimiento simbólico de haber sido los primeros pobladores.

En la segunda mitad de la década, las explosiones ruidosas de fervor nacionalista —generalmente producidas por encuentros deportivos— coexistieron con profundas dudas sobre la identidad nacional. Fue tal vez esta contradicción la que llevó al gobierno mexicano a erigir enormes banderas en varias partes del país. En especial, fueron colocadas en las ciudades fronterizas con Estados Unidos. Las banderas monumentales revelaban más que un patriotismo hipertrofiado, una angustia apenas disimulada: eran la respuesta a un mundo en el cual las identidades nacionales se diluían y la soberanía nacional perdía contenido. Las banderas eran también un síntoma de la erosión de las certezas ofrecidas por el nacionalismo. El exceso no pasó inadvertido para los estadounidenses. Los desplantes mexicanos tocaban una fibra sensible, pues su propia identidad estaba en crisis. Algunos ciudadanos de El Paso, sintiéndose afrentados, pidieron se erigiera una bandera aún más grande del lado estadounidense de la frontera. En México, señalaba un observador externo, “parece que el alma misma de la nación se encuentra en riesgo” (LaFranchi, 1999). Algunos mexicanos reconocían

<sup>11</sup> Carlos Monsiváis, en entrevista con Adolfo Sánchez Rebolledo (1992, p. 49). Monsiváis celebraba el quiebre del imaginario del mestizo: “el culto al mestizaje, aprobado y endiosado por los gobiernos, corresponde a una entraña de la sociedad que es y sigue siendo racista, y cuyo entendimiento de la diversidad excluye al indígena, subordina a las mujeres y proscribire al heterodoxo”.

<sup>12</sup> *Idem*.

que el tamaño de las banderas era inversamente proporcional a un nacionalismo que se encogía día a día. Eran una muestra palpable de lo que faltaba: un recordatorio del tamaño de la crisis de la nacionalidad.<sup>13</sup> Según una encuesta del diario *Reforma*, a pesar de las banderas monumentales, una quinta parte de los encuestados creían que el rojo era el primer color del emblema nacional.

Para los años noventa, el nacionalismo sonaba más hueco que de costumbre. A pesar de que 35% de los habitantes de la Ciudad de México decía sentirse orgulloso de ser mexicano e identificarse con los símbolos patrios, sólo poco más de la mitad de ellos sabía cuáles eran éstos.<sup>14</sup> La inestabilidad del momento simbólico también puede constatarse en las críticas al Himno Nacional Mexicano. Aunque el himno se canta en todas las escuelas primarias, en 1999 sólo la mitad de los habitantes del Distrito Federal lo conocía completo, y solamente 9% sabía cuántas estrofas tenía.<sup>15</sup> Y aunque 90% de los encuestados rechazó la posibilidad de que se modificara la letra del himno, sólo 7 de cada 10 fueron capaces de dar cuenta del significado de muchas de sus frases. Por su parte, muchos escritores, músicos y críticos pensaban que la "inspiración poética" del himno estaba obsoleta y debía revisarse; en su letra se menciona la palabra "guerra" ocho veces, "describe seis instrumentos de armas, conjuga la palabra 'sangre' en cuatro ocasiones y describe hazañas militares en otros cuatro momentos". Un escritor afirmaba: "las guerras ahora son de otro tipo, la posibilidad de ese extraño enemigo se acabó. Así que todo ese sistema de guerra en donde hay un caballo es anacrónico". De la misma manera, un compositor afirmaba sobre el himno: "[...] nunca he estado de acuerdo con su contenido bélico. No soy una persona bélica y si el himno presupone que me representa como mexicano pues no lo hace, porque no estoy de acuerdo con ese canto de belicismo a ultranza".<sup>16</sup>

En la década de los ochenta, el gobierno mexicano modificó la Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacional para regular de manera más estricta el uso de los símbolos patrios. La necesidad de reglamentar y patrullar la reproducción simbólica traicionaba en los censores, otra vez, una profunda inseguridad sobre la identidad nacional. El intento de conservar la pureza y la esencia patrióticas era

<sup>13</sup> José de Córdoba, "Oh, say, can you see that very big flag flying over Mexico?", *The Wall Street Journal*, 11 de diciembre de 1998.

<sup>14</sup> Los siguientes datos están tomados de Erika Cárdenas y Fabiola Valor, "Deficiencias en la educación cívica", *Enfoque*, 21 de febrero de 1999.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>16</sup> *Idem.*



una muestra de que poco a poco esos símbolos se habían vaciado de contenido. Congelar en el tiempo el fervor nacionalista es una tarea tan inútil como la de “defender” las lenguas contra la “contaminación” extranjerizante. Delatan una debilidad disfrazada de bravuconería. Todos éstos eran los signos externos de la crisis. Sin embargo, ¿cómo y por qué se había erosionado la identidad nacional mexicana?

La crisis de la nacionalidad coincidía con el fin de una era de consenso ideológico. Según el historiador Charles Hale (1997), la historia mexicana en los dos últimos siglos estuvo dominada por dos mitos políticos unificadores: el liberalismo y la revolución. Ambos fueron bloques constructores del nacionalismo mexicano. Su origen se encuentra en “épocas de consenso ideológico, después de conflictos civiles, levantamientos sociales y heroicas resistencias a la intervención extranjera” (Hale, 1997, p. 821). La primera era de consenso ideológico y ocurrió en el siglo XIX, después de que los liberales derrotaron al Imperio de Maximiliano. La segunda se dio en los cuarenta, con la consolidación de los gobiernos posrevolucionarios. Como ocurrió en las postrimerías del Porfiriato, “durante los años posteriores a 1940 la reconciliación se volvió un objetivo político primordial. Se honró a Villa, Zapata y Cárdenas con Madero, Carranza y Calles” (Hale, 1997, pp. 823-824). Fue así posible conmemorar a los contrarios por igual.

Según Hale, los mitos políticos tuvieron algunos efectos positivos en la vida pública mexicana. Fueron capaces de consolidar la idea de que “en términos sociales México es una nación mestiza” (Hale, 1997, p. 824), e identificaron al nacionalismo con la tradición liberal. Una identidad nacional en disputa representaba un peligro: “si podemos sugerir que en Argentina el problema de la identidad nacional subyace a la reciente turbulencia política, entonces definitivamente debe considerarse benéfico que México haya evitado dicha turbulencia a través del poder de sus mitos liberal y revolucionario” (Hale, 1997, p. 826). Todavía esperanzado, este autor afirmaba: “el debate político de los cuarenta a la fecha ha sido vigoroso y a menudo polémico, aunque siempre se ha llevado a cabo dentro de los amplios confines del consenso ideológico, es decir dentro de una institución ‘revolucionaria’” (Hale 1997, p. 824). Nadie sospechaba que estas ideas se volverían obsoletas en tan poco tiempo. Lo que por muchos años fue cierto, ya no lo es. Una era de consenso ideológico ha concluido en México.

La épica del mestizo, como encarnación de la nacionalidad, tal vez sea una de las utopías raciales más benignas —o menos malignas— en la historia, pero a fin de cuentas es una idea racista y por ello muy

poco liberal. El nacionalismo revolucionario adoptó algunos elementos del liberalismo, pero al mismo tiempo construyó un Estado corporativista y autoritario (Turner, 1971); vinculó a la nacionalidad con una raza y una cultura: la mestiza. El efecto unificador tuvo un alto precio: engendró en la sociedad mexicana un racismo soterrado y vergonzante. Y, a pesar de los esfuerzos de incontables integracionistas, dejó a importantes segmentos de la población, como los indígenas, los judíos, etc., en un limbo simbólico. La superioridad de lo "blanco" nunca desapareció; simplemente se domesticó y embozó.

En México siempre fue claro que algunos eran más mestizos que otros. La mala conciencia es una hija bastarda del mestizaje.<sup>17</sup> Éste simboliza la incapacidad para ir más allá de las fronteras étnicas para trascender el pecado de origen de la nación mexicana. De la misma forma, la vinculación entre el liberalismo y el nacionalismo podría ser objeto de críticas similares. Más allá de la patología de los mitos unificadores mexicanos, lo que les ocurrió es que caducaron. En las postrimerías del siglo tuvieron lugar importantes cambios en la estructura material y simbólica de México. Los reacomodos institucionales, económicos y políticos de esos años fueron de una profundidad insospechada. Los noventa se recordarán como años de metamorfosis. Nos hallamos todavía demasiado cerca de la crisálida para poder verla con claridad. Sólo atisbamos el capullo roto.

Para comienzos de los noventa, la Revolución Mexicana era ya una criatura en vías de extinción. No sin razón, José López Portillo se autoproclamó el "último presidente de la Revolución". El mito agonizaba desde hacía ya varias décadas (Cosío Villegas la había declarado *in articulo mortis* en 1947), pero aún era fuente de inspiración para la retórica del gobierno. Sin embargo, murió definitivamente durante los primeros años de la década. Las reformas salinistas terminaron con su legado simbólico: el reparto agrario, la inviolabilidad del ejido y el ostracismo de la Iglesia católica (Meyer, 1992). El acercamiento con Estados Unidos a través de una relación comercial más estrecha también fue muy significativo. El establecimiento de la doble nacionalidad durante la segunda mitad de la década fue otra muestra de los

---

<sup>17</sup> En 1989, en el umbral de la verdadera democratización del régimen político mexicano, José Agustín Ortiz Pinchetti (1989, pp. 22-23) especulaba sobre el futuro: "En México la desigualdad racial y cultural se ha prolongado hasta nuestros días. Hacia 1990 [...] existía un grupo predominante de criollos. Representaban escasamente al 11% de la población total. Tenían origen español en su mayoría, y estaban orgullosos (de modo agresivo y vergonzante) de ser de raza blanca".

cambios que experimentaba la idea nacional en México.<sup>18</sup> De esta forma, las reformas a algunos de los artículos centrales de la Constitución política de 1917 alteraron lo que fue la carta de naturalización del nacionalismo revolucionario. La reforma al régimen de tenencia de la tierra, el reconocimiento jurídico de la Iglesia y la integración económica con Estados Unidos desplazaron prácticamente a todos los referentes históricos del nacionalismo mexicano (Aguilar, 1994).

El liberalismo, como elemento constitutivo del mito nacionalista, también enfrentó serios retos. Probablemente el gobierno de Carlos Salinas estiró el concepto al punto de ruptura. Lejos de ser un elemento unificador, el liberalismo se convirtió en un mote que nadie deseaba llevar. Tuvo lugar una importante reacción antiliberal que fue a la vez política, económica e intelectual. El movimiento tuvo sus raíces en la historia de México: en la colonia preborbónica, en la tradición corporativa decimonónica y en el desdén revolucionario por los individuos. Además de los descalabros de la retórica oficial, el liberalismo fue identificado negativamente con los costos de las reformas estructurales que el país había sufrido. El "neoliberalismo", término de batalla, catalizó el rechazo a las ideas y prácticas económicas inspiradas en el libre mercado. Si a principios de la década de los noventa se hablaba de la muerte de la Revolución, durante la segunda mitad se daba cuenta de un nuevo ente: el "liberalismo autoritario" (Meyer, 1995). Según Claudio Lomnitz (1999, p. 32):

Mientras que durante el periodo del nacionalismo revolucionario había una sola forma predominante de nacionalismo, que tenía al Estado nacional con todas sus paraestatales y al presidente de la República como su materialización máxima, hoy hay dos formas de nacionalismo: una que considera que lograr por fin la modernidad y equipararse con los estándares internacionales es el máximo acto de patriotismo, y otra que insiste en la superioridad intrínseca de los productos y de las tradiciones locales y que ve al Estado neoliberal como un actor que cambió su herencia patriótica por un plato de lentejas *made in usz*.<sup>19</sup>

El levantamiento del EZLN no fue simplemente otra más de las revueltas campesinas. Fue, en esencia, un reto frontal a la concepción de México como una nación uniformemente mestiza. Las demandas del reconocimiento de autonomías étnicas, de usos y costumbres, cues-

---

<sup>18</sup> Para una interpretación reciente de la crisis de la identidad nacional mexicana, véase Stephen D. Morris (1999).

<sup>19</sup> Véase también Lomnitz (1992).

tionaron de raíz las bases normativas e históricas de la constitución del país. La rebelión también fue una muestra de que el indigenismo revolucionario había fracasado en su propósito de asimilación. Los indígenas rebeldes deseaban ser reconocidos como mexicanos *no* mestizos. No exigían trato igualitario ni el efectivo cumplimiento de las leyes, sino un *status* diferente dentro de la comunidad nacional. Estas demandas, que iban en contra de los mitos unificadores, fueron recibidas de manera favorable por una gran parte de la sociedad mexicana. Esto ocurrió porque para 1994 el consenso ideológico estaba ya fracturado. Para entonces, el país llevaba más de una década prácticamente ininterrumpida de crisis económica. El régimen posrevolucionario, como solución a los diversos problemas de los mexicanos, estaba en duda, junto con su aparato simbólico e ideológico. El mestizaje, no debe olvidarse, fue una ideología impulsada por el Estado y desde él.

Los sondeos de opinión registran la crisis de la identidad nacional en México. Al parecer, el orgullo nacional se ha vaciado del contenido ideológico que alguna vez tuvo, pero no ha perdido fuerza. Todo lo contrario. Una encuesta realizada a principios del año 2000 por el diario *Reforma* encontró que el orgullo nacional entre los mexicanos gozaba de cabal salud. A la pregunta “¿Qué tan orgulloso está usted de ser mexicano?”, 79% de los encuestados respondió: “muy orgulloso”.<sup>20</sup> Al mismo tiempo, y a pesar de la doctrina oficial del mestizaje, sólo 7% de ellos se identificó como “mestizo”. A la pregunta “¿Cuáles de los siguientes grupos étnicos lo describe mejor?”, 8% respondió “latino”, 4% “español” y 10% “indígena”. La gran mayoría de los entrevistados (71%) eligió la vaga categoría “primero mexicano” como la que mejor la describía. Es notable que este identificador no tenga una connotación étnica, así como el que más mexicanos se identifiquen como indígenas que como mestizos.

---

<sup>20</sup> Luis Enrique López y Alejandro Moreno, “Resurge el nacionalismo al comienzo del siglo 21”, *Reforma*, 15 de septiembre de 2000, p. 10-A. En 1981, 65% dijo sentirse muy orgulloso; en 1990, 55%, y en 1996/7, 72%. La encuesta se realizó en el marco de la Encuesta Mundial de Valores y tuvo un universo muestral de 1 535 entrevistas representativas de las diferentes regiones del país, así como de los diversos niveles de escolaridad, género y edad. En los resultados destaca el que los más nacionalistas fueran: los más educados, los más viejos, los hombres (80% contra 78% de las mujeres) y los habitantes del sur del país. Los encuestadores se preguntaban: “En un país ya no tan dependiente de las mitologías y que se aleja del nacionalismo revolucionario, ¿en dónde abreva el orgullo de la mexicanidad?”. El nacionalismo no necesita abreviar en un conjunto de símbolos coherente. Más allá de su contenido, desempeña una función que difícilmente será reemplazada por otra construcción simbólica. Como afirma Smith (1991), la idea de la nación salva del olvido personal al individuo al integrarlo a una posteridad común, restaura la dignidad colectiva con recuerdos de mejores eras y refuerza, a través de ceremonias y mitos, los lazos que unen a vivos y a muertos en una sola comunidad en movimiento.



Hacía tiempo que voces disidentes se escuchaban entre las fisuras del imaginario que agonizaba. A finales de la década de los ochenta, el antropólogo Guillermo Bonfil (1989, p. 10) escribió:

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y quienes resisten arraigados en formas de vida de estirpe mesoamericana. [El proyecto occidental] del México imaginario ha sido excluyente y negador de la civilización mesoamericana; no ha habido lugar para una convergencia de civilizaciones que anunciara su paulatina fusión para dar paso a un nuevo proyecto.

Por supuesto, estas ideas no eran nuevas en lo absoluto. Roto el imaginario que mantenía en precario equilibrio la idealización del indígena y la épica del mestizo, uno de esos mitos adquirió vida propia. El México profundo, como fuente de la nacionalidad, es uno de nuestros paraísos perdidos. Y, como ha hecho notar Bartra (1996, p. 32), el mito del edén subvertido “es una fuente inagotable en la que abreva la cultura mexicana”. Se trata de la añeja concepción dualista de México, una verdadera obsesión nacional.

El nuevo indigenismo, que se nutre de los agravios pasados y presentes a los indios de México, es uno de los contendientes más articulados en la disputa por redefinir la identidad nacional mexicana. Y el indigenista, ese proteico personaje, no es un instrumento del futuro. La rebelión de Chiapas lo reconstituyó, pero en esencia sigue siendo el mismo. Antropólogos, novelistas, filósofos y políticos han retomado los viejos lugares comunes de esa agenda ideológica. Del indigenista del siglo XXI se pueden decir muchas cosas, pero no que es “un avezado y práctico instrumento para la resolución de los problemas de las comunidades indígenas” (Tenorio, 1995, p. 61). Por el contrario, es un ferviente partidario de la “pluralidad” como principio filosófico abstracto y de las reformas que buscan incorporar los usos y las costumbres en la Constitución; un creyente en la autenticidad de las comunidades indígenas y en el poder mágico de las leyes para solucionar problemas ancestrales. Cree más en la justicia simbólica que en la igualdad de oportunidades. Su objetivo, como siempre, es defender al México profundo de la globalización y las perversiones de ese otro país, el artificial, el superficial. No busca lograr ciudadanos. Tal vez porque el anhelo indigenista es antitético al espíritu cívico. El indigenismo cívico es, simple y llanamente, un contrasentido.



El multiculturalismo mexicano bebe en muchas fuentes: la culpa, el indigenismo histórico, el relativismo filosófico, el desencanto con el marxismo y la sana indignación moral. No es una ideología que provenga del Estado ni busca incorporar a los indígenas en el México mayoritario. El nuevo indigenismo busca diferenciarse del viejo renunciando al objetivo integracionista. Hoy, como en los tiempos de Gamio, el antropólogo es otra vez profeta. Aunque algunos rechazan la dicotomía del México imaginario/profundo, de todas formas consideran a las comunidades indígenas como “núcleos de identidades vivas” y propugnan por su autonomía y autodeterminación.<sup>21</sup> La idea de que México era un país con un pasado indígena, un presente mestizo y un futuro civilizado caducó.

### **Mas si osare un extraño amigo...**

En la actualidad, un profundo y extendido sentimiento de culpa aqueja a México y a Estados Unidos por igual. “Irremediablemente —escribe el historiador mexicano Enrique Florescano (1997, p. 23)— el registro de la historia indígena impone a sus relatores la responsabilidad moral de dar cuenta del agravio indígena”. En el relato, la culpa y el ánimo justiciero se entremezclan hasta volverse inseparables:

Desde la segunda mitad del siglo XIX, el nacionalismo proclamado en las esferas de gobierno y en las instituciones del Estado, adquiere un cariz intolerante y represivo. Las clases dirigentes, al hacer suyo el modelo europeo de nación, demandaron que las etnias, las comunidades y los grupos tradicionales que coexistían en el país se ajustaran a ese arquetipo. Así, cuando los indígenas o los campesinos no se avinieron a esas demandas, el gobierno descargó todo el peso del Estado sobre ellos y llegó al extremo de aniquilar a los pueblos que opusieron resistencia al proyecto centralista (Florescano, 1997, p. 18).

En Estados Unidos, la memoria de la esclavitud, del despojo a los indios y de los innumerables agravios cometidos en el pasado contra diferentes minorías (chicanos, japoneses, etc.), se ha hecho presente para poner en duda la esencia de la identidad nacional estadounidense.

---

<sup>21</sup> La lista es larga. Como ejemplos, véase Villoro (1998), Díaz Polanco (1997) y González Casanova y Roitman (1996). En la polémica que sostuvieron Héctor Aguilar Camín (“La cuestión indígena”, *La Jornada*, 21 de octubre de 1996) y Héctor Díaz Polanco (“El indigenismo simulador”, *La Jornada*, 28 de octubre de 1996) sobre el indigenismo, pudo apreciarse claramente la crisis de este paradigma.

En México se pensó por muchos años que el mestizaje limpiaba el pecado de origen de la nación. Reivindicar al indígena y asimilarlo fue la máxima del indigenismo posrevolucionario. Las señales raciales del agravio desaparecerían en la mezcla redentora. En oposición al racismo estadounidense, la solución de los mexicanos los llenaba de orgullo. A principios de siglo, Manuel Gamio (1916, p. 155) se preguntaba: “¿no es mejor ser libre con los vicios de España que esclavo con las virtudes inglesas?” Los mexicanos creyeron encontrar en el mestizaje el camino de vuelta al paraíso. No fue así. La rebelión indígena de mediados de los noventa desvaneció esa ilusión tranquilizadora.

Por su parte, los estadounidenses nunca albergaron demasiadas esperanzas sobre la posibilidad de purgar sus pecados originales. A pesar de que en ese país se invoca la autoridad profética de Tocqueville para casi cualquier cosa, sus opiniones sobre el futuro multirracial de Estados Unidos no son muy populares. En la *Democracia en América* (1969, p. 340) escribió: “El más formidable de los males que amenazan a Estados Unidos es la presencia en su tierra de los negros”. Tocqueville creía improbable que una aristocracia basada en señas raciales indelebles desapareciera. Quienes pensaban que un día los negros y los europeos se mezclarían, eran unos ilusos. El futuro que les esperaba a los africanos en la floreciente república era muy triste: “[...] los negros no serán más que desafortunados remanentes, una pobre tribu vagabunda perdida en medio de una enorme nación dueña del país; nada, sino las injusticias y las adversidades que han sufrido, hará visible su presencia” (Tocqueville, 1969, p. 350). Sólo algunos observadores han reconocido que en esto, como en muchas otras cosas, Tocqueville no se equivocó (Glazer, 2000, pp. 95-102).

En México y Estados Unidos las metáforas de asimilación caducaron. Los mitos del mestizo y el crisol, que fueron la espina dorsal de la identidad nacional, se fracturaron. Todd Gitlin (1995, p. 41) ha reconocido: “Hoy, en todos los ámbitos de la cultura estadounidense, brotan la falta de confianza, la ansiedad, e incluso la incoherencia sobre lo que la identidad nacional es —o debiera ser— o incluso sobre si debe existir”. En una vena similar, Glazer (1997, p. 81) se pregunta: “¿quiénes somos como estadounidenses? ¿Qué tipo de nación queremos? ¿Cómo debemos convivir?” El dilema de la nacionalidad estadounidense, como se ha expuesto, es que se encuentra desprovista —en la teoría— de referentes étnicos o culturales. Eso convierte al registro histórico en una gran anomalía. Estados Unidos, afirma David Hollinger (1995, p. 19), “está dotado de una ideología *no étnica* de la nación; se encuentra poseído por una

historia predominantemente étnica; y bien pudiera ahora estar desperdiciando la oportunidad de forjarse para sí un futuro *postétnico*".

La turbulencia estadounidense se encuentra encapsulada en un término: "multiculturalismo". La ambigüedad le es intrínseca a este concepto, que para muchos es un mantra y para otros un epíteto. La indefinición —su capacidad para incorporar un conjunto de temas variados y laxamente relacionados entre sí— ha sido instrumental en su éxito. Gordon y Newfield (1996, p. 1), afirman que

El multiculturalismo se ha convertido en un marco general para analizar las relaciones intergrupales en Estados Unidos en un momento en el cual se ha hecho más evidente que nunca que no podremos avanzar una pulgada como sociedad, ni siquiera permanecer en donde nos encontramos, sin cambios importantes en las relaciones raciales en todas sus dimensiones y sin nuevas confrontaciones con el racismo.

Sin embargo, añaden, "conforme el término ha aparecido más y más en los debates sociales y culturales actuales, sus significados se han vuelto menos claros".<sup>22</sup> Para un observador externo, la discusión multicultural parecería estar íntimamente relacionada con la educación. No obstante, sus implicaciones son más vastas y profundas.

Según sus partidarios, el multiculturalismo se refiere a una toma de posición en la cuestión racial y étnica en Estados Unidos. Se trata de una posición "que rechaza a la asimilación y a la imagen del 'crisol' como imposiciones de la cultura anglosajona dominante y que prefiere metáforas tales como la 'ensaladera', o el 'glorioso mosaico', en las cuales los elementos raciales de la población mantienen su peculiaridad" (Glazer, 1997, p. 10). Según este autor, el multiculturalismo remite a sus simpatizantes a una imagen de un país mejor, sin prejuicios ni discriminación, en el cual ningún tema cultural ligado a cualquier grupo racial o étnico particular tiene prioridad sobre los demás. Por muchos años, la cultura hegemónica estuvo dominada por el pensamiento de "hombres, blancos y muertos". En consecuencia, las "contribuciones" contemporáneas de las mujeres y de los no blancos fueron menospreciadas. Así, la cultura estadounidense se considera el producto de una compleja combinación de temas propios de todas las minorías étnicas y grupos raciales provenientes de diversas partes del mundo.

---

<sup>22</sup> La literatura sobre el multiculturalismo es enorme y crece día a día. Para una muestra, véase Melzer, Weinberger y Zinman (1998).

Para sus detractores, el multiculturalismo se ha convertido en un sinónimo de todo lo que ha salido mal en la educación estadounidense. Es un epíteto aplicado a quienes no aprecian cabalmente lo que hay de bueno y decente en Estados Unidos y, en términos más generales, en la "civilización occidental". Evoca, de la misma manera, un temor a la fragmentación. Las guerras culturales que han asolado a Estados Unidos en la última década son el resultado del enfrentamiento de estas dos visiones.

¿Cómo y cuándo se fracturó la identidad nacional estadounidense? Aunque, al igual que en el caso de México, el tema no puede abordarse con profundidad aquí, es posible hacer una revisión a vuelo de pájaro. En realidad, la imagen del crisol nunca dominó del todo la discusión sobre la identidad. El fenómeno de los "no asimilables" fue un tema recurrente durante todo el siglo XX (Glazer y Moynihan, 1963; Novak, 1971). Sin embargo, existía la creencia muy difundida —y aceptada socialmente— de que la asimilación era deseable tanto para la sociedad mayoritaria como para los inmigrantes. Por más de medio siglo, los escritos de Kallen (1915), Bourne (1916) y W.E. Du Bois (1961) fueron ignorados. Prevalció *la idea* de que los grupos de inmigrantes simplemente iban desapareciendo en el gran crisol de la sociedad estadounidense. A principios del siglo XX, la "americanización" era una causa perfectamente legítima. En general, las ideas pluralistas, "fueron abrumadas por la certeza de que las distinciones étnicas se encontraban en un proceso de extinción inevitable" (Levine, 1996, p. 118). Los sociólogos constataban este proceso. En 1966, Talcott Parsons pensaba que la emancipación de solidaridades particularistas, como la etnicidad, la religión, el regionalismo y la clase, se aceleraba conforme la sociedad adoptaba normas universalistas (Parsons, 1967, p. 739).

Para los defensores del multiculturalismo, lo que las últimas décadas han revelado es que en Estados Unidos las "normas universales" bien pueden convivir al lado de las "solidaridades particulares" y que, probablemente, lo han hecho a lo largo de toda la historia de esa nación. Las divisiones étnicas y culturales no eran nuevas: estaban ahí desde el inicio. Los estadounidenses, afirma el historiador Lawrence Levine (1996, p. 119), "no deben negar este movimiento histórico; necesitamos reconocerlo e intentar entender cómo funciona, cómo es que hemos logrado ser fuertes a pesar de —o tal vez a causa de— las profundas divisiones y divergencias —no todas ellas raciales o étnicas— que nos definen". Precisamente, la "fuerza" de Estados Unidos —su tamaño y diversidad— inhiben, "si no es que impiden, el tipo de unidad conven-



cional y de estabilidad que algunos de nosotros parecemos añorar, y hasta inventar históricamente, de tal manera que el presente nos parece aberrante, y hasta culpable, de albergar las semillas del separatismo y la alienación cuando de hecho esas semillas han estado presentes y han dado frutos a lo largo de nuestra historia” (Levine, 1996, p. 119).

Esta lectura proporciona las bases para un optimismo basado en la continuidad: “la diversidad, el pluralismo, el multiculturalismo han estado presentes a través de nuestra historia y han actuado no sólo como gérmenes de fricciones y de divisiones, sino como líneas de continuidad, como fuentes de una cultura autóctona y de una identidad estadounidense singular” (Levine, 1996, pp. 119-120). Todas las generaciones anteriores de estadounidenses —compuestas de los hijos de inmigrantes— se han visto a sí mismas “como los guardianes nativos de la América Pura y Original. Y todas se han equivocado en sus temores y certezas porque todas —y la nuestra también— han comprendido de manera imperfecta el fenómeno de la inmigración y la asimilación” (Levine, 1996, p. 131).

Nada singular hay en todo esto. La identidad nacional de México también ha sufrido crisis recurrentes a lo largo de su historia. Sin embargo, cada una de ellas ha sido provocada por cambios sociales, políticos y económicos. En todo caso, lo notable es que una misma preocupación haya dominado la imaginación de mexicanos y estadounidenses por igual: la diversidad. ¿Cómo lidiar con ella? ¿Cómo acomodarla en el proceso de construcción nacional? Las juntas imperfectas de la nación se hacen visibles en momentos de incertidumbre. Lo cierto es que muchos estadounidenses sufren de un profundo malestar cultural. La constatación de que el problema no es nuevo, ofrece poco consuelo, sobre todo porque en el pasado la diversidad había sido percibida de manera diferente. ¿Cuáles fueron las transformaciones que produjeron este malestar?

Por muchos años, Estados Unidos se vio a sí mismo como una nación que básicamente recolectaba personas para fusionarlas en un solo pueblo. Dos poderosas fuerzas ayudaron a mitigar el perenne predicamento de la cultura estadounidense después de 1945: la Guerra Fría y un crecimiento económico extraordinario (Gitlin, 1995, p. 61). El conflicto ideológico sirvió como un poderoso catalizador. Los estadounidenses se identificaron en oposición a la Unión Soviética. Se pensaron como la negación de aquello que tan fieramente combatían. El cemento de esta construcción simbólica fue ideológico: el anticomunismo. Gracias a él las diferencias pasaban a segundo término: todos los esta-



dunidenses coincidían en su repudio al bolchevismo. Como afirma Gitlin (1995, p. 62) “el comunismo fue un regalo para los estadounidenses, pues sin él habrían carecido de una causa sostenida”.

La segunda fuerza adhesiva era económica. La identidad estadounidense quedó ligada inextricablemente a la idea de una mejora continua de los niveles de vida. Durante los 25 años que siguieron al fin de la guerra, el “sueño americano” definió el ser de los habitantes de ese país. La televisión fue también un factor uniformizador muy poderoso, pues los ayudó a que se imaginaran como una nación de clase media, con gustos consonantes. La combinación de *boom* económico y Guerra Fría consolidó la nueva base de unidad nacional. Sin embargo, aun en el apogeo del poderío ideológico y material de Estados Unidos, este binomio no disipó todas las dudas de los estadounidenses sobre qué era exactamente aquello que tenían en común. La cuestión racial siguió siendo una poderosa fuerza centrífuga.

La Guerra Fría unió mientras marchó por buen camino. Por ello, Vietnam no sólo fue una guerra fallida, sino “una cuña en la idea unificadora de Estados Unidos” (Gitlin, 1995, p. 67). Vietnam no sería una guerra, sino la guerra. El honor de la nación estaba en juego y por ello quienes se opusieron a ella fueron acusados de ser enemigos de la nación. Vietnam desvaneció el sueño de inocencia de muchos estadounidenses. Como señala Gitlin, los símbolos del patriotismo estaban en las manos de Richard Nixon. A pesar de que en los ochenta Ronald Reagan logró, por un momento, reavivar al atribulado nacionalismo estadounidense, el remedio no surtiría su efecto por mucho tiempo. El aire artificial que le insufló al conflicto ideológico duró poco y para 1989 el “imperio del mal” había concluido. Lo que no se terminó fue el patrón de deterioro económico que golpeaba a las clases medias y bajas. Para mediados de los setenta la era de hegemonía económica estadounidense había llegado a su fin. Aunque la estadounidense seguía siendo la economía más grande y productiva del mundo, había perdido el liderazgo en muchas áreas. En 1971, Estados Unidos tuvo su primer déficit comercial. No sólo eso: pasó de ser una nación acreedora a una deudora. El consumo de los estadounidenses empezó a ser financiado por el ahorro de otras naciones. El ininterrumpido ciclo de expansión económica que ese país ha disfrutado no ha logrado corregir tendencias seculares de largo plazo. Para los noventa, las condiciones sociales de muchos estadounidenses se habían deteriorado significativamente en comparación con las de la generación anterior. La desigualdad aumentó de manera notable durante los ochenta y los noventa.

ta. Las perspectivas económicas de quienes no cuentan con educación superior en ese país cada vez son peores. La educación pública en muchas ciudades se encuentra en un estado lamentable y Estados Unidos tiene en la actualidad algunas de las peores tasas de pobreza y mortalidad infantiles, crimen, indigencia y analfabetismo funcional en el mundo desarrollado. Ninguna otra nación industrializada tiene a tantos de sus conciudadanos en prisión. Muchas de sus ciudades se han convertido en verdaderos islotes del Tercer Mundo donde campean la violencia y la pobreza. Como hemos visto, en México el “milagro” económico también fue un factor crítico en el mantenimiento de la unidad posrevolucionaria. Las crisis, que por 20 años asolaron al país desde mediados de los setenta, contribuyeron a crear las condiciones propicias para que la identidad nacional se fracturara al final del siglo XX. El crecimiento económico también funcionó ahí como un poderoso adhesivo.

Así, el fin de la Guerra Fría y de la hegemonía económica mundial erosionó el consenso ideológico sobre el que descansaba la identidad nacional de Estados Unidos. “Caímos —afirma Gitlin (1995, p. 80)—, y caímos en las guerras culturales”. La fórmula de la comunalidad estadounidense tenía que inventarse otra vez. Sin la Unión Soviética, tanto la derecha como la izquierda debían encontrar, primero, un cemento para sus propias coaliciones políticas y, segundo, un discurso estructurado sobre lo que los estadounidenses tenían en común. Los conservadores añoraban las certezas y la claridad moral de los años de la Guerra Fría. Trataron de encontrar sustitutos domésticos en la “prensa liberal”, las universidades y la “élite cultural”. La izquierda, por su parte, no era sino un agregado de grupos que no tenía un relato común más allá de entronizar la diversidad cultural. Los demócratas eran “menos que la suma de sus partes” (Gitlin, 1995, pp. 82-83). Los estadounidenses perdieron a la URSS; nosotros los perdimos a ellos. Ambos extraviarnos ese espejo en que mirábamos quiénes no éramos.

En el debate sobre el futuro de la identidad nacional estadounidense han reaparecido viejas ideas. Comprensiblemente, ante la crisis ambos países han abierto sus baúles conceptuales. No podría ser de otra manera: la discusión no puede inventarse de la nada; los referentes teóricos, filosóficos y simbólicos del pasado proveen dirección en un camino incierto. En México, el indigenismo emerge de las ruinas humeantes del mestizaje, mientras que en Estados Unidos las nociones de pluralismo y cosmopolitanismo escapan por entre las grietas del crisol. Los programas culturales de Kallen (1915) y Bourne (1916) han

regresado por sus fueros. Son “recursos” simbólicos, puntos de partida —o de llegada— en los debates nacionales.<sup>23</sup>

En Estados Unidos parecerían abrirse dos caminos distintos. Uno consiste en revivir la noción pluralista de Kallen: concebir a la nación como una “comunidad democrática de pueblos”, una federación de minorías. El otro busca, a la manera de Bourne, establecer “la primera nación internacional”. Los cosmopolitas, como Hollinger (1995), Gitlin (1995) y Nussbaum (1996, 1997, 1999), han tomado partido por esta última idea. Para ellos, la identidad de Estados Unidos debe ser “postnacional” y ven con desconfianza, si no es que con abierto desagrado, los reclamos primordialistas de autonomía cultural de muchas minorías. Rechazan la vieja identidad anglocéntrica, pero no están dispuestos a reemplazarla con una pléyade de pequeños chauvinismos. Su opción, claramente, es el mundo: “¿Qué hay de mágico en el límite nacional para convertir a un pueblo, frente al que somos indiferentes y por el que no sentimos ninguna curiosidad, en un conjunto de personas a las que debemos respeto? [...] no siendo central en la enseñanza el respeto más amplio por el mundo, se reducen las posibilidades de enseñar el respeto multicultural dentro de la misma nación” (Nussbaum, 1997, p. 42). ¿Tendrán éxito los cosmopolitas? No es aún claro cuál de las dos visiones triunfará en Estados Unidos.

## **Tiempos cumplidos**

Una diferencia entre la identidad mexicana y la estadounidense es que la primera ensalzaba un pasado indígena mientras que la segunda carecía de una identidad étnica definida. Sin embargo, el racismo ha sido más flagrante en Estados Unidos que en México. Los mexicanos se enorgullecían del mestizaje, su solución racial al problema de la identidad nacional. Eso —para bien y para mal— se ha acabado: el expediente de la redefinición de las identidades nacionales se ha reabierto. Ambas naciones comparten un sentimiento generalizado de culpa muy similar. La mala conciencia campea invicta del Suchiate hasta Alaska; la corrección política y el nativismo son sus subproductos. En México y Estados Unidos la culpa es el punto neurálgico de la crisis de la identidad nacional. Mexicanos y estadounidenses comparten una incapacidad política para lidiar con ella de manera adecuada. La culpa

---

<sup>23</sup> También se ha intentado la síntesis de estas ideas; véase, por ejemplo, Streich (1998).

ha animado un singular tipo de reparación simbólica. La deferencia a las prácticas culturales, los diversos tipos de “reconocimiento” simbólico, aplacan las malas conciencias porque demandan muy poco de las mayorías en ambos países. De esta forma, desvían la atención de los verdaderos problemas —económicos, sociales y políticos— y de sus difíciles soluciones. La verdadera causa de la opresión no es la falta de reconocimiento cultural sino la pobreza y marginación que indígenas, negros y otras minorías han sufrido por siglos.

En México, a diario se libra una lucha por trazar los nuevos contornos políticos, simbólicos y culturales de la nación. El largo dominio del Partido Revolucionario Institucional llegó a su fin en las elecciones del año 2000 cuando, por primera vez en 71 años, un candidato del PRI perdió la presidencia. Así terminó un era en México. Los mexicanos debemos dejar atrás de una buena vez la épica del mestizo. Nunca incorporó efectivamente a los indígenas ni a otras minorías nacionales, que fueron relegadas a la categoría de mexicanos inciertos. Sólo el reconocimiento de la igual dignidad humana de todos los miembros de una comunidad nacional, independientemente de su etnia, raza, religión y sexo, es tan amplio para cobijar a la diversidad cultural. El reto consiste en dejar atrás las definiciones raciales de la nación mexicana. *Todas*. Se trata de profundizar en la ciudadanización y democratización de la sociedad.

¿Qué dirán los futuros libros de texto sobre la identidad nacional en el siglo XXI? Me gustaría pensar que algo así:

Para comprender la identidad de la nación, los alumnos deben: reconocer que la identidad mexicana es —y siempre ha sido— plural y multicultural. Desde el primer encuentro entre indígenas y europeos, los habitantes de México han representado a una variedad de razas, religiones, lenguas y grupos étnicos. Con el paso del tiempo, la composición social, cultural y étnica de México se ha vuelto más diversa. Sin embargo, aunque nuestra población sea plural, tenemos la certeza de que somos un solo pueblo. Cualesquiera que sean nuestros orígenes étnicos, somos todos mexicanos.<sup>24</sup>

Paradójicamente, esta definición podría ser útil para mexicanos y estadounidenses por igual, porque reconoce la pluralidad cultural sin privilegiar ningún origen étnico. Desarraiga las raíces “milenarias”, y

---

<sup>24</sup> La redacción está tomada de *History-Social Sciences Framework for California Public Schools, Kindergarten through Grade Twelve*, el estándar para las escuelas de California; en Glazer (1997, p. 63).

no alimenta el nativismo primordialista. Sin embargo, esta definición *no* parte del relativismo cultural; por el contrario, tiene una filiación filosófica bien definida. La tolerancia, la igualdad jurídica de los individuos, los derechos humanos, el respeto a las minorías y la democracia que hace posible la convivencia pacífica y fructífera entre distintos grupos son ideas propias de la democracia liberal que se desarrolló en Occidente. Volver la vista hacia esa tradición —a contracorriente de los muchos autoritarismos, autóctonos e importados, que hemos padecido— no implica regresar al hispanismo reaccionario del siglo XIX, sino intentar hacer realidad un anhelo que en México jamás se ha cumplido cabalmente. Ahora, como pocas veces en nuestra historia, tenemos una oportunidad para lograrlo. ¿Tomaremos, de nueva cuenta, el camino equivocado?

En sus tesis sobre la filosofía de la historia, Walter Benjamin (1968, pp. 155-162) relata un incidente ocurrido en 1830 durante la Revolución de Julio. En la primera tarde de combate, todos los relojes de las torres de París fueron blanco de numerosos francotiradores que, simultánea e independientemente, dispararon contra ellos. La voluntad de detener el tiempo corresponde a una conciencia excepcional: el reloj fue inmovilizado en la hora de la redención. Ésa, sin embargo, es una conciencia muy poco usual. Es más frecuente que despertemos de nuestras ensoñaciones nacionales poco a poco. Las imágenes tan vívidas de antaño se desdibujan y desvanecen lentamente. Cuando por fin despertamos, sólo queda la memoria de lo que fuimos, pero ya no más. Es hora de reinventarnos.

### Referencias bibliográficas

- Aguilar Rivera, José Antonio (2001), *El fin de la raza cósmica: consideraciones sobre el esplendor y decadencia del liberalismo en México*, México, Océano, en prensa.
- (1994), "La nación de Proteo", *Nexos*, vol. 17, núm. 199, julio.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities*, Londres, Verso.
- Bartra, Roger (1996), *La jaula de la melancolía*, México, Grijalbo.
- Benjamin, Walter (1968), *Illuminations*, Nueva York, Schocken Books.
- Bhabha, Homi (ed.) (1990), *Nation and Narration*, Londres, Routledge.
- Blanco, José Joaquín (2000), "Un tipógrafo de Lucas Alamán", *Nexos*, vol. 23, núm. 271, julio.



- Bonfil Batalla, Guillermo (1989), *México profundo*, México, CNCA-Grijalbo.
- Booth, James W. (1999), "Communities of Memory: On Identity, Memory and Debt", *American Political Science Review*, vol. 93, núm. 2, junio.
- Bourne, Randolph (1916), "Trans-National America", *The Atlantic Monthly*, núm. 118, julio, pp. 89-97; reproducido en David A. Hollinger y Charles Capper (eds.), *The American Intellectual Tradition*, vol. II, Nueva York, Oxford University Press, 1989, pp. 153-163.
- Bromwich, David (1995), "Culturalism, the Euthanasia of Liberalism", *Dissent*, invierno.
- Campisi, Jack (1991), *The Mashpee Indians: Tribe on Trial*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Cárdenas, Erika y Fabiola Valor (1999), "Deficiencias en la educación cívica", *Enfoque*, 21 de febrero.
- Clifford, James (1988), "Identity in Mashpee", *The Predicament of Culture*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 277-346.
- Díaz Polanco, Héctor (1997), *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo Veintiuno.
- Du Bois, W.E.B. (1961), *The Souls of Black Folk*, Nueva York, Dodd Mead.
- Florescano, Enrique (1997), *Etnia, Estado y Nación*, México, Aguilar.
- Gamio, Manuel (1916), *Forjando patria*, México, Porrúa.
- Gitlin, Todd (1995), *The Twilight of Common Dreams*, Nueva York, Henry Holt and Company.
- Glazer, Nathan y Daniel P. Moynihan (2000), "Race and Ethnicity in America", *Journal of Democracy*, vol. 11, núm. 1, enero.
- (1997), *We are All Multiculturalists Now*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1963), *Beyond the Melting Pot*, Cambridge, MIT Press.
- González Casanova, Pablo y Marcos Roitman (coords.) (1996), *Democracia y estado multiétnico en América Latina*, México, La Jornada-UNAM.
- Gordon, Avery F. y Christopher Newfield (eds.) (1996), *Mapping Multiculturalism*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hale, Charles A. (1997), "Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la Revolución", *Historia Mexicana*, vol. XLVI, núm. 4, abril-junio.
- Hobsbawm, Eric (1993), *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Hollinger, David (1995), *Postethnic America*, Nueva York, Basic Books.
- Kallen, Horace M. (1915), "Democracy versus the Melting pot", *Nation*, 18 y 25 de febrero; reproducidos en Horace M. Kallen (1924), *Culture and Democracy in the United States: Studies in the Group Psychology of the American Peoples*, Nueva York, Boni and Liveright.
- LaFranchi, Howard (1999), "Viva México! —with XXL flags", *The Christian Science Monitor*, 16 de septiembre.
- Levine, Lawrence W. (1996), *The Opening of the American Mind*, Boston, Beacon Press.
- Lomnitz, Claudio (1999), "Fisuras en el nacionalismo mexicano", *Modernidad india. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, México, Planeta.
- (1992), *Exits from the Labyrinth*, Berkeley, University of California.
- Melzer, Arthur M., Jerry Weinberger y M. Richard Zinman (eds.) (1998), *Multiculturalism and American Democracy*, Lawrence, University of Kansas Press.
- Meyer, Lorenzo (1995), *Liberalismo autoritario*, México, Océano.
- (1992), *La segunda muerte de la Revolución mexicana*, México, Cal y Arena.
- Morris, Stephen D. (1999), "Reforming the Nation: Mexican Nationalism in Context", *Journal of Latin American Studies*, vol. 31, núm. 2.
- Novak, Michael (1971), *The Rise of the Unmeltable Ethnics: Politics and Culture in the Seventies*, Nueva York, Macmillan.
- Nussbaum, Martha (ed.) (1999), *Los límites del patriotismo: identidad, pertenencia y ciudadanía mundial*, Barcelona, Paidós.
- (1996), "Patriotism and Cosmopolitanism", en Joshua Cohen (ed.), *For Love of Country*, Boston, Beacon Press.
- Naussbaum, Martha y Richard Rorty et al. (1997), *Cosmopolitas o patriotas*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz Pinchetti, José Agustín (1989), *La democracia que viene. Ejercicios de imaginación política*, México, Grijalbo.
- Parsons, Talcott (1967), "Full Citizenship for the Negro American? A Sociological Problem", en Talcott Parsons y Kenneth B. Clark (eds.), *The Negro American*, Boston, Houghton Mifflin.
- Rabasa, Emilio O. y Gloria Caballero (anotadores) (1994), *Mexicano: ésta es tu constitución*, México, M.A. Porrúa-Instituto de Investigaciones Legislativas.
- Ranger, Terence y Eric Hobsbawm (eds.) (1992), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Sánchez Rebolledo, Adolfo (1992), "México 1992: ¿idénticos o diversos? Una entrevista con Carlos Monsiváis", *Nexos*, vol. 15, núm. 178, octubre.
- Schlesinger, Arthur M. (1992), *The Disuniting of America. Reflections on a Multicultural Society*, Nueva York, Norton.
- Smith, Anthony D. (1991), *National Identity*, Reno, University of Nevada Press.
- Streich, Gregory W. (1998), "Pluralism, Cosmopolitanism, and the Dialectics of Democratic Community", manuscrito presentado en la reunión anual de la American Political Science Association, Boston.
- Tenorio, Mauricio (1995), "El indigenista", *Nexos*, núm. 214, octubre.
- Tocqueville, Alexis de (1969), *Democracy in America*, Nueva York, Harper and Row.
- Trejo, Guillermo (2000), "Etnicidad y movilización social. Una revisión teórica con aplicaciones a la 'cuarta ola' de movilizaciones indígenas en América latina", *Política y Gobierno*, vol. VII, núm. 1, primer semestre.
- Turner, Frederick (1971), *La dinámica del nacionalismo mexicano*, México, Siglo Veintiuno.
- Villoro, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-UNAM.